بیرونی کاشانی، راضیه؛ باقری، خسرو؛ زیباکلام، فاطمه (۱۳۹۱). تبیین عناصر فلسفه اخلاقی- اجتماعی ابن سینا و دلالت‌های آن در تربیت اخلاقی.
پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت،۲ (۲)، ۷۴- ۵۷.

تبیین عناصر فلسفه اخلاقی- اجتماعی ابن سینا و دلالت‌های آن در تربیت اخلاقی

راضیه بیرونی کاشانی [۱]- دکتر خسرو باقری [۲]- دکتر فاطمه زیباکلام [۳]

تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۱۲ تاریخ پذیرش: ۹۱/۸/۱۶

چکیده

هدف اصلی این پژوهش، بررسی فلسفه اخلاق ابن‌سینا با هدف تبیین ماهیت اجتماع و چگونگی شکل گیری اخلاق اجتماعی می‌باشد. برای دستیابی به این هدف از روش تحلیل محتوا بهره گرفته شد. در این پژوهش آثار اخلاقی ابن سینا مورد تحلیل قرار گرفت و دیدگاه او در فلسفه اخلاق به عنوان نسبیت گرایی- واقع گرایی ملایم در نظر گرفته شد. نتایج به دست آمده نشان داد که در جنبه تربیت اخلاقی، استنتاج حیات معقول (عقلانی/عقلایی) به منزله هدف غایی تربیت اخلاقی و پالایش دیدگاه های عقلایی اخلاقی، هدف واسطه ای آن خواهد بود. همچنین، یک اصل اساسی در تربیت اخلاقی ابن سینا بر مشارکت اجتماعی به عنوان بستری برای تحقق فضایل اخلاقی دلالت دارد.

واژه‌های کلیدی: *ابن سینا، ساختارهای اجتماعی،گزاره‌های اخلاقی، عقلایی، مشهورات، حیات معقول، پالایش اخلاقی، مشارکت اجتماعی*

---

[۱] . دانشجوی کتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه تهران،birouni@gmail.com

[۲] . استاد دانشگاه تهران

[۳] . دانشیار دانشگاه تهران

مقدمه

ابن‌سینا را نمی‌توان جامعه شناس نامید. او فیلسوفی است که جامعه هم موضوع اندیشه های اوست. ابن‌سینا در پی تبیین پدیده‌های اجتماعی نبود، بلکه در تأمل‌های فلسفی خویش و در چهارچوب نگرش‌های فلسفی به مسائل و امور انسانی- اجتماعی پرداخته است. از طرفی علم اجتماعی با هدف طرح مشکلات اجتماعی و شناخت پدیده‌های اجتماعی پدید می‌آید و دغدغه اصلاح عملی جامعه را دارد. شناخت پدیده‌های اجتماعی و مهار و تسلط بر آن‌ها از وظایف علوم اجتماعی است و صرف کنجکاوی‌های فیلسوفانه پاسخ گوی تبیین‌های علوم اجتماعی نیستند. اغلب، کسانی به این علوم می‌پردازند که دغدغه نفوذ در قوانین اجتماعی داشته و با انگیزه عمل و دگرگونی‌های اجتماعی به مسائل اجتماعی پرداخته‌اند. با این حال، صورت فلسفی پرداختن ابن‌سینا به مسائل اجتماعی، مانع از بروز دغدغه عمل و اصلاح عالمانه نیست، او این راه را از مسیر تبیین‌های فلسفی طی می‌کند نه نگرش‌های خاص عالمانه (سروش،۱۳۷۴،۱).

ابن سینا، علوم را به دو نوع پایدار و ناپایدار تقسیم می‌کند. فلسفه سیاسی و حکمت عملی را از جمله دانش‌های پایدار بر می‌شمرد که گذشت زمان، غبار کهنگی بر آن نمی‌نشاند و همواره تازه و زنده هستند. از این رو، بر آن است که تنها همین بخش حکمت، حقیقی است. حکمت عملی یا مخصوص شخص واحد است (تهذیب اخلاق) یا به دیگران نیز مربوط می‌شود (سیاست مدن و تدبیر منزل). بدین ترتیب، ابن سینا دانشی را که در ارتباط با دیگران به کار گرفته می‌شود، در حیطه دخل و تصرف عقل عملی قرار می‌دهد و در پایان «*کتاب نجات*[۱]» طی بحثی با عنوان «فی عقد المدینه» نمونه ای از عقل ورزی فلسفی در عرصه سیاسی- اجتماعی را به نمایش می‌گذارد.

از آنجا که بیشترین مسائل اخلاقی در اجتماع و ارتباط با دیگران پدید می‌آید، نگاه اجتماعی به اخلاق اهمیت بسیاری دارد و نمی‌توان نقش آن را در تربیت اخلاقی نادیده گرفت. این پژوهش به این سؤال می‌پردازد که آیا رویکرد اجتماعی به اخلاق در نزد ابن سینا مورد توجه بوده است یا خیر؟ این بررسی از چند جهت اهمیت دارد. نخست این که، در میراث فرهنگی غنی کشور جستجویی صورت می‌گیرد و بن مایه‌های اساسی فکری بزرگان این مرز و بوم مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد که از فریضه های فکری و علمی ما و بخشی از ادای دین در برابر کارهای فکری سترگی است که آن‌ها به انجام رسانده‌اند. دوم، اندیشه های اجتماعی از توان بالقوه بالایی در برانگیختن مردم به سوی اخلاق برخوردارند

[۱]. ابن سینا، ترجمه یثربی (۱۳۷۰)

و این یکی از نیازهای اساسی جامعه ماست. یکی از راهبردهای اساسی برای قوت بخشیدن به گرایش اخلاقی در جامعه این است که سرمایه های فرهنگی نهفته، استخراج و در معرض فکر و اندیشه افراد جامعه قرار گیرند. از این رو، ضرورت پرداختن به بحث در موضوع این مقاله ناظر به دو بعد فرهنگی و تربیتی است.

این مقاله تلاش می‌کند با بررسی دیدگاه‌های اخلاقی ابن‌سینا، دیدگاه‌های اجتماعی او را تصریح و صورت بندی کند. فرض اصلی این است که او با اشاره به گزاره‌های پایه اخلاقی مثل «عدل، خوب است.» در ردیف قضیه های مشهور، نخست اینکه در توجیه پذیری گزاره‌های اخلاقی به عقل سلیم اعتماد کرده و بنابراین، بسترها یا عناصر اجتماعی را خاستگاه تصورها اساسی اخلاقی دانسته است که این‌ها خود پایه تکوین منش اخلاقی قرار می‌گیرند. دوم آن که، از این طریق می‌توان ادعا کرد که ابن‌سینا بعدی اجتماعی برای اخلاق قائل است و زندگی اجتماعی را برای تحقق فضیلت‌های اجتماعی ضروری می‌داند. در ادامه، استدلال‌هایی در حمایت از این نکته‌ها بیان می‌شود.

مقاله در دو قسمت اصلی تنظیم شده است. نخست، فلسفه اخلاقی- اجتماعی ابن سینا مورد بررسی می‌گیرد. در ادامه، به دلالت‌های دیدگاه او در تربیت اخلاقی و سپس نتایج اصلی حاصل از آن پرداخته می‌شود.

فلسفه اخلاقی- اجتماعی ابن سینا

در این قسمت، نخست به تحلیل دیدگاه ابن سینا از منظر حکومت عدالت پیشه که برخی پژوهشگران به آن توجه داشته‌اند، اشاره می‌شود. سپس، دیدگاه او در بستر قضایای مشهوری که ابن‌سینا گزاره‌های اساسی اخلاقی را جزء آن‌ها می‌داند، مورد بررسی قرار می‌گیرد و بر پایه تحلیل‌های صورت گرفته، ماهیت اجتماعی انسان از نظر ابن سینا تبیین می‌شود.

تحلیل دیدگاه اخلاقی- اجتماعی ابن سینا در بستر حکومت عدالت پیشه

در بررسی پیشینه بحث ملاحظه می‌شود که اندیشه‌های اخلاقی- اجتماعی ابن‌سینا مورد توجه برخی از محققان قرار گرفته است، اما در تفسیر و تحلیل آن، دیدگاه‌های مختلفی به ظهور رسیده‌اند. شریفیان (۱۳۸۳) در مقاله ای با عنوان «*تأملات سیاسی- اجتماعی ابن سینا*» بر این باور است که ابن‌سینا در فلسفه عملی، متأثر از دیدگاه‌های سیاسی افلاطون و ارسطو قرار گرفته و معتقد است جامعه مدنی موجودی طبیعی است. زیرا، انسان موجودی طبیعی است؛ از نظر ابن سینا، قوانین عقلی حاکم بر جامعه و قوانین

شرعی، تأییدکننده احکام عقلی می‌باشد. منشأ این قوانین را نیز،آراء نخبگان به ویژه کوشش علمی فلاسفه می‌داند؛ در مورد سازمان حکومت، چندان پایبند حکومت فلاسفه نیست و بیشتر به عدالت حاکم اهمیت می‌دهد. از نظر شریفیان، احتمال دارد ابن‌سینا طرح حاکمیت حکیم را در بافت اجتماعی ایران نپسندیده باشد. بر این اساس، عدالت تنها ویژگی بارزی است که حاکم باید داشته باشد و حکومت باید تساهل و تسامح با افراد را رعایت کند.

کدیور (۱۳۸۳) معتقد است که ابن‌سینا به طور گسترده به اجتماع و سیاست نپرداخته است، شاید به این دلیل که او سیاست را فرع بر شریعت دانسته و جستجوی فقیهان برای یافتن قوانین شریعت را برای اجتماع کافی دانسته است. از نظر او، ابن‌سینا نسبت بین شریعت و حکمت را در حکمت عملی چنین تبیین می‌کند که هر مشارکتی دو رکن دارد، یکی قانون مشروع و دیگری متولی عامل و حافظ آن قانون. جدا کردن تدبیر منزل از سیاست مدن تنها از حیث متولی مجاز است. اما، از حیث قانون‌گذار، ابن‌سینا تصریح می‌کند که بهتر است در اخلاق (خود انسان)، تدبیر منزل (مشارکت صغری) و سیاست مدن (مشارکت کبری)، شخص واحدی قانون‌گذار باشد و این شخص کسی جز پیامبر نیست. ابن‌سینا در حکمت مشرقیه «صناعت شارعه» یا «علم شریعت» را به حکمت عملی اضافه کرده است. به نظر کدیور، مشخص نیست که چرا ابن‌سینا علم شریعت را در عرض سه علم حکمت عملی آورده، در حالی که این سه علم را مبتنی بر قانون شارع دانسته است. او چنین پاسخ می‌دهد که شاید ابن‌سینا اخذ این سه علم را از شریعت ضروری نمی‌داند، بلکه ارجح و احسن می‌شمرد، اگر چنین نشد صناعت شارعه، شاخه چهارم حکمت عملی خواهد بود.

یوسفی(۱۳۸۹) بر این باور است که از نظر ابن سینا عدالت، محور تشکیل اجتماع می‌باشد. ابن سینا، «شریعت عادله الهی» را منبع و معیار حقیقی عدالت می‌شمرد. به عقیده یوسفی، اینکه فضیلت‌های انسانی تنها در زندگی فردی محقق شود، از نظر ابن‌سینا پذیرفته نیست و آدمی را به سعادت کامل نمی‌رساند، بلکه برای دست یافتن به سعادت کامل لازم است زندگی اجتماعی محقق شود و فضایل اجتماعی رخ بنماید.

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که محور پرداختن به دیدگاه‌های اجتماعی ابن‌سینا از طریق مسئله عدالت و الزام سیاسی پدید آمده بر محور شریعت است و توجهی به جایگاه گزاره های اخلاقی از نظر ابن سینا و نقش آن در دیدگاه‌های اجتماعی او نشده است. در صورتی که تحلیل قضایای اساسی اخلاقی از نظر ابن‌سینا امکان دیگری است که از طریق آن می‌توان به سرچشمه‌هایی برای دیدگاه‌های اجتماعی او

دست یافت.

تحلیل دیدگاه اخلاقی- اجتماعی ابن سینا در بستر قضایای مشهوره

بررسی نظر ابن‌سینا در این مورد از دو جنبه اهمیت دارد، یکی اینکه گزاره‌های پایه اخلاقی را در مباحث منطق آورده است. دیگر اینکه، با مطرح کردن این گونه گزاره‌ها در ردیف مشهورات که متکی به فهم عقلایی هستند، پای اجتماع و تصورهای عقلایی برگرفته از اجتماع را به توجیه پذیری گزاره‌های اخلاقی باز نموده است.

ابن‌سینا در بحث از انواع قیاس از حیث ماده، یکی از انواع مواد قیاس را مشهورات می‌داند. مشهورات ناظر به قیاس‌هایی هستند که حد وسط آن‌ها از مواد مشهور یا به بیان دیگر از عقیده‌هایی که بین مردم رواج دارد و مورد توافق عقلایی است، گرفته می‌شود. ابن‌سینا مشهورات را در دو معنای عام و خاص به کار می‌برد. مشهورات خاص، قضایایی هستند که بیانگر آراء و اندیشه‌های گروهی از مردمان است. به عبارت دیگر، منشأ این قضایا قرارداد و خواست‌های جمعی است. او این گونه قضایا را «آراء محموده» یا «تأدیبات صلاحیه» نیز خوانده است. قضیه مشهوره به معنای عام عبارت است از هر قضیه ای که مورد پذیرش عمومی و همگانی باشد، هر چند در شمار بدیهیات و اولیات قرار گیرد. با این تعریف، همه قضایای بدیهی و اولی نیز از قضایای مشهور خوانده می‌شوند، زیرا از توافق عام برخوردارند. غالب این است که اگر قضایای مشهور بدون قید به کار روند، معنای خاص آن مراد است. یعنی قضایایی که به تعبیر ابن‌سینا خاستگاهی جز شهرت ندارند (ابن سینا، ۱۳۶۷، ۴۱۳-۴۱۴).

تقسیم بندی دیگری برای مشهورات وجود دارد؛ حقیقی و غیر حقیقی. مقدماتی که به خاطر اعتراف همگان به آن‌ها شهرت یافته‌اند، مشهورات حقیقی نام دارند (ابن سینا، ۱۳۶۷،۴۱۰). نقش آراء همگانی در مشهورات بسیار اساسی است: «همان‌طوری که در قضایای واجب القبول مطابقت با خارج معتبر است، در مشهورات هم مطابقت با آراء همگان اعتبار دارد.» (ابن سینا، ۱۳۶۷، ۴۱۹).

بنابراین، اعتبار مشهورات از مطابقت آراء همگان با مضمون‌های آن‌هاست. به همین سبب، برخی از مشهورات، قضایای یقینی و قضایایی شبیه آن‌ها هستند که علت ورودشان به جرگه قضایای مشهوره، واجب القبول بودن آن‌ها نیست، بلکه از جهت اینکه همگان به آن‌ها اعتراف دارند، مشهوره به حساب می‌آیند. بدین ترتیب، هر قضیه ای که از طرف عموم تأیید شود، صادق یا کاذب می‌تواند مقدمه ای برای جدل واقع شود. چنانکه، ابن‌سینا خود به این نکته اعتراف نموده است. به همین دلیل، قضایای مقابل آن‌ها را زشت می‌گویند. در حالی که در مقابل صادق، کاذب قرار می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۶۰،۵۳). در برابر

مشهورات حقیقی، مشهورات غیرحقیقی قرار دارند. این‌ها قضایایی هستند که نزد گروه معین یا بیشتر مردم پذیرفته شده‌اند، مانند «معاد حق است.»،«خوردن گوشت گاو حرام است.» و«خدا یکتاست.» (ابن سینا، ۱۳۶۷، ۴۲۷).

از نظر ابن‌سینا قضایای مشهوره از طریق آموزش و اجتماع قابل شناخت هستند. یعنی اگر فرض کنیم انسانی تنها با عقل و وهم و حس خود بدون آموزش‌هایی که معمولاً افراد از اجتماع دریافت می‌کنند، وجود داشته باشد، نمی‌تواند به خوبی یا بدی قضایایی مثل «عدل خوب است.»،«دست اندازی به مال مردم زشت است.» و «کشتن حیوانات زشت است.» اعتراف کند (ابن سینا، ۱۹۵۶، ۶۴).

چنانکه ملاحظه می‌شود در این گونه قضایا ثبوت محمول برای موضوع ضروری نیست. از این رو، برای تصدیق آن‌ها به آموزش نیاز است. اما در قضایایی مثل «کل بزرگ‌تر از جزء است.» ثبوت محمول برای موضوع ضروری است و نمی‌توان حالتی را فرض کرد که برای انسان، کل بزرگ‌تر از جزء خودش نباشد. اما در قضیه «دروغ بد است.» ثبوت محمول برای موضوع ضروری نیست و می‌شود حالتی را فرض کرد که دروغ بد نباشد، برای مثال، مصلحتی عام را در نظر گرفت و به بدی دروغ حکم نکرد (طوسی، ۱۳۷۵، ۲۲۱).

در رابطه با اتکای احکام اخلاقی به شهرت، مباحث نا واقع گرا و واقع‌گرایی اخلاقی مطرح می‌شود. نا واقع‌گرایان وجود واقعیت‌های اخلاقی را انکار می‌کنند و درصدد هستند که چیزی به عنوان ویژگی‌های ارزشی در جهان وجود ندارد. به بیان دیگر، چیزی در جهان خارج از ذهن در ازای احکام اخلاقی وجود ندارد، بلکه این احکام حاصل توافق‌ها و قراردادهای اجتماعی بشر هستند. بنابراین، منشأ آن‌ها توافق عمومی و شهرت است نه واقعیت. در مقابل آن‌ها واقع‌گرایان اخلاقی بر این باورند که ارزش‌ها مستقل از شناخت ما در جهان وجود دارند و کسی که حکمی ارزشی می‌دهد، در واقع در نظر دارد واقعیتی را توصیف کند. البته توصیف او می‌تواند صادق یا کاذب باشد (پاتنام، ۱۳۸۵). رویکردهای دیگری مانند ناشناخت گرایان، عاطفه گرایان و ذهنی گرایان وجود دارند که پرداختن به آن‌ها خارج از حوصله این بحث است. به هر حال، با این فرض که ابن‌سینا قضایای اخلاقی را در زمره مشهورات آورده و در توجیه پذیری آن‌ها به رأی عقلا استناد کرده است، برخی او را در حیطه فلسفه اخلاق، نا واقع گرا خوانده‌اند. نا واقع‌گرای اخلاقی عقیده دارد که ارزش‌های اخلاقی تابع قرارداد هستند و ریشه در ذات افعال ندارند. لاهیجی (۱۳۶۴،۶۱) چنین استنادی به ابن‌سینا را درست نمی‌داند و بر این باور است که بیان قضایای «عدل خوب است.» و «ظلم بد است.» در زمره مشهورات مورد نظر ابن سینا، منافاتی با بدیهی

دانستن آن‌ها ندارد. «چه تواند بود که قضیه ای از جهتی داخل در یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل در مقبول‌ها و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو اعتبار توان کرد، در هر کدام به جهتی.»

شریفی (۱۳۸۶) نیز بر این باور است که قرار دادن قضایای اخلاقی جزء مشهورات از طرف ابن سینا سه پیامد غیر قابل قبول دارد. اول اینکه، قرارداد گرایی اخلاقی را پذیرفته‌ایم؛ نوعی ذهنی گرایی که نیازمند نسبی گرایی است، پس، لازمه نظر ابن‌سینا هم نسبی گرایی اخلاقی خواهد بود. دوم اینکه، کثرت گرایی اخلاقی را پذیرفته‌ایم که پیامد نسبی گرایی است. به این معنی که دو حکم متعارض اخلاقی در دو جامعه، به طور همزمان، موجه و یکسان است. سومین مشکل، از دست رفتن امکان نقد اخلاقی است. زیرا بدون داشتن معیارهای ثابت و همگانی نقد ناممکن می‌شود. چگونه می‌توان کثرت گرایی اخلاقی را پذیرفت و نقد اخلاقی هم داشت، زیرا جز شهرت اجتماعی معیاری وجود ندارد که بتوان از ناشایست بودن این احکام سخن گفت.

جوادی (۱۳۸۶) نیز بر این باور است که هر چند ابن‌سینا جمله های اخلاقی را در مشهورات آورده که اعتباری جز توافق عقلا ندارند، اما شواهدی وجود دارد که می‌توان او را در عرصه فلسفه اخلاق، واقع گرا معرفی کرد. او پذیرش صدق و کذب جمله های اخلاقی توسط ابن‌سینا را دلیل بر واقع گرا بودن او معرفی می‌کند. «برخی از همین مشهورات صادق و برخی کاذب هستند، اما اگر صادق باشند از نوع صدق‌های بدیهی و مانند آن (غیر نظری) نیستند، زیرا اگرچه عقل آن‌ها را محموده می‌داند اما، به صورت اولی صادق نمی‌داند، مگر با نظر و استدلال.» به نظر جوادی، ابن‌سینا در کتاب برهان «شفا» از این روشن‌تر گفته است که قضایایی مثل «عدل خوب است.»، «ظلم بد است.» و «سپاسگزاری از کسانی که به آدمی کمک کرده‌اند واجب است.» همگی جزء قضایای مشهوره و مسلم اند و صدق آن‌ها محصول عقل محض نیست، بلکه از طریق استدلال قابل شناخت است. او با ذکر این دلیل که تنها جمله های اخباری قابلیت صدق و کذب دارند، نتیجه می‌گیرد که نمی‌توانیم احتمال دهیم که ابن‌سینا ناشناخت گراست. علاوه بر اینکه، ابن‌سینا این جمله‌ها را قابل استدلال فلسفی و اقامه دلیل دانسته است، پس می‌توان واقع گرایی اخلاقی او را نیز پذیرفت. دلیل دیگری که او بیان می‌کند این است که ابن‌سینا اخلاق را در مجموعه علوم فلسفی و حکمت قرار داده است؛ علومی که ویژگی بارز آن‌ها تلاش عقلی برای شناخت آن‌هاست.

تاکید بر مشهورات در نظریه ابن سینا، تشابه قابل توجه این نظریه را با دیدگاه اعتباری بودن ارزش‌های اخلاقی محمد حسین طباطبایی (۱۳۳۲) نشان می‌دهد و حتی می‌توان نظریه ابن سینا را به گونه‌ای از ریشه های نظریه اعتباریات طباطبایی دانست. تفاوت در این است که بیان امور اعتباری، مورد

نظر ابن سینا نبوده است. او با آوردن گزاره های اخلاقی در مشهورات، خاستگاه اخلاق را از جهتی که محمول فعل اختیاری قرار بگیرد، مطرح می‌کند و جهتی که مورد نظر طباطبایی بوده را مد نظر نداشته است. طباطبایی اعتبار را از جهت ارتباطی که عمل اخلاقی با فاعل دارد، مطرح می‌کند و نقش نیروی واهمه در این میان برجسته است (طباطبایی، ۱۳۳۲، ۲۹۰). او در واقع، در نظریه خود نسبت بین فعل اخلاقی را با فاعل و چگونگی برانگیختن فاعل را به فعل توضیح می‌دهد. حال آنکه ابن سینا به خود فعل و خاستگاه آن از جهت ارزش کارکردی آن نظر دارد.

این نکته را می‌توان در رویکردهای کلی این دو متفکر نیز ملاحظه نمود؛ در حالی که طباطبایی، به طور غالب، رویکردی فلسفی- روانی به بحث ارزش‌ها دارد، ابن سینا با رویکرد غالب فلسفی- اجتماعی به این بحث می‌نگرد. به همین دلیل، طباطبایی به کاوش در چگونگی اعتبار می‌پردازد و با کمک گرفتن از مفهوم استعاره در ادبیات، اعتبار در ارزش‌ها را به معنای «دادن حد چیزی به چیز دیگر» در نظر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۳۲). اما، ابن سینا در پهنه نگاهی اجتماعی، رواج آداب و سنت‌های اجتماعی را در تبیین ارزش‌ها مورد توجه قرار می‌دهد.

در جنبه واقع‌گرایانه نیز تفاوتی میان این دو دیدگاه می‌توان بیان کرد. زیرساخت واقع‌گرایانه اعتبار در دیدگاه طباطبایی همانند منشأ استعاره است؛ همان طور که وقتی کسی را به لحاظ شجاعت «شیر» می‌نامیم و حد واقعی جسارت شیر را به صورت اعتباری به کسی اطلاق می‌کنیم، در قلمرو ارزش نیز حد ضرورت‌های تکوینی (مانند منجر شدن ظلم به تخریب حیات بشری) را به رابطه فاعل و فعل (مانند بد تلقی کردن ظلم) منتقل می‌کنیم. اما، در دیدگاه ابن سینا زیرساخت واقع‌گرایانه ارزش‌ها به ساختار وجود آدمی و قرار داشتن اموری فطری در آن که منجر به ظهور اشتراک‌هایی در ارزش‌های بشری (مانند بد بودن ظلم) می‌شود، بر می‌گردد (بیرونی کاشانی، ۱۳۹۱).

تا اینجا دیدگاه‌های ابن سینا با معیارهایی از حوزه منطق و فلسفه اخلاق داوری شد. به نظر می‌رسد برای استحکام بخشیدن به این گونه داوری لازم است مفروضه های فکری ابن‌سینا در مورد اجتماع و اخلاق را بیشتر واکاوی کنیم. از این رو، به بررسی زندگی اجتماعی انسان از نظر ابن‌سینا می‌پردازیم.

ماهیت اجتماعی انسان از نظر ابن سینا

به نظر ابن‌سینا تفاوت انسان با سایر حیوان‌ها در این است که معاش او به صورت گروهی تأمین می‌شود، زیرا انسان به تنهایی قادر نیست همه نیازهای خود را برآورد. اما صرف جمع شدن انسان‌ها گردهم با هدف برآوردن نیازهای معیشتی، اجتماعی بودن او را توجیه نمی‌کند. ابن‌سینا از شرایطی می‌گوید که

برای تحقق مدینه لازم است. شرایطی که سبب می‌شود جامعه انسانی به کمالات در خور انسان نائل آید، شرایطی مثل داشتن آداب و سنن اجتماعی، پیروی از قانون و برخوردار بودن از حکومتی که باعث قوام و پایداری جامعه است (اسفراینی نیسابوری، ۱۳۸۳). بر این اساس، جامعه مورد نظر ابن‌سینا دارای عناصر زیر است.

ساختارهای جامعه: از نظر ابن‌سینا تعاون و همکاری افراد در جامعه، ساختاری است که لازم است قوانین آن رعایت شود و رفتار افراد درون آن ساختار صورت گیرد. او، پس از بیان ضرورت زندگی اجتماعی و تقسیم کار در آن به اصل مشارکت اشاره می‌کند و می‌گوید «وجود و بقای انسان نیازمند مشارکت است.» مشارکت به مفهوم احساس تعهد هر یک از انسان‌ها برای حضور فعال در اجتماع و بر عهده گرفتن یک نقش ویژه می‌باشد (ابن سینا به نقل از آملی ۱۳۷۶).

انسان‌ها دست کم، برای دست یابی به کمال مطلوب نیاز به جمع شدن قانون‌مندانه و زندگی مدنی دارند. بنابراین، لازم است با همکاری دیگران امور زندگی خود را تدبیر نماید. از این رو، اصل مشارکت قانون اولیه زندگی اجتماعی بشر به شمار می‌آید (ابن سینا، ۱۳۷۰).

سنت‌ها و قوانین: بدیهی است که قوام و تداوم اجتماع بشری و نظم مدنی بدون وجود مقررات سامان بخش که در اصطلاح قانون نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹) ممکن نخواهد بود. بنابراین، مدینه مورد نظر ابن سینا نیز از این قاعده مستثنی نبوده و نیازمند قانون است. ابن سینا از آنچه ما آن را قانون می‌نامیم با عنوان‌های مختلفی مانند قانون، ناموس، سنت و محمودات یاد کرده است. جامعه بشری پس از مشارکت و معامله‌ها که از لوازم مشارکت است، برای استمرار زندگی جمعی انسان‌ها نیازمند قوانین عادلانه می‌باشد که چهارچوب رفتار افراد قرار گیرد (اسفراینی نیسابوری، ۱۳۸۳).

روی دیگر این سکه آن است که قوانین این روابط را چه کسی تعیین می‌کند. ابن‌سینا مشورت در امور مدینه را از امور ضروری و مهم در تدبیر مدینه می‌داند. از وظایف مشاوران، یافتن وجه اشتراک‌های مدنی و چگونگی ترکیب یافتن آن‌ها با یکدیگر و متناسب کردن آن‌ها با خلق و خوی مردم شهر است (سالم، ۱۹۵۰).

شریعت: تاکید اصلی ابن سینا در اداره مدینه بر قانونمند بودن آن به ویژه بر مبنای شریعت الهی است. یعنی در نظر او شریعت منشأ اصلی و چهارچوب کلی قوانین مورد نیاز مدینه و جوامع بشری را تشکیل می‌دهد. ابن سینا معتقد است که در شریعت فقط چهارچوب اصلی و به اصطلاح امروزه، قوانین اساسی و بنیادین آمده است، ولی پیدا کردن فرع‌ها و قوانین تفصیلی به عهده عقل بشری گذارده شده

است. بر این اساس، بر عهده مشاوران و نخبگان است که با جستجو در بین جوامع و حقایق فرهنگی و حتی تاریخی به این قوانین دست یابند (ابن سینا، ۱۳۷۰، ۲۸۶).

حاکمان و مشاوران: وجود نگهبان قانون در اجتماع نیز به همین ترتیب پدید می‌آید. برای پرهیز از خودکامگی و تفسیرهای گوناگون بر قانون لازم است کسانی مراقب حسن اجرای قوانین باشند. کسانی هم موظف هستند تا ابعاد قوانین را برای دیگران بازگو کنند و ذهن اعضای جامعه را پذیرای آن‌ها نمایند. پس، کسانی باید تدبیر این امور را بر عهده گیرند و نگهبان حقوق عمومی باشند (اسفراینی نیسابوری، ۱۳۸۳).

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت که جامعه از نظر ابن‌سینا بر اساس نیاز به وجود می‌آید. هویت جمعی انسان را نیازهایی رقم می‌زند که برطرف کردن آن‌ها برای بقای او ضروری است. با همه این‌ها، برای رفع همین نیازهای ضروری، ساز و کارهایی انسانی و در راستای کمال انسان لازم است اندیشیده و اجرا شود. منشأ این ساختارها و توجیه پذیری آن‌ها، ریشه در نگرش‌های ابن‌سینا به انسان و تربیت او دارد. بنابراین، جامعه از نظر ابن سینا وجودی اعتباری است که به کمک کمال جویی انسانی و نیاز آن‌ها به یکدیگر توضیح داده می‌شود.

نسبیت گرایی- واقع گرایی ملایم در دیدگاه اخلاقی ابن سینا

لازم است قبل از اینکه به دلالت‌های نظریه های اخلاقی- اجتماعی ابن سینا در تربیت اخلاقی بپردازیم، موضع او را در قبال مباحث اخلاقی روشن کنیم. پیشنهاد می‌شود او را واقع گرای ملایم بدانیم. زیرا، با توجه اینکه ابن‌سینا گزاره‌های اخلاقی را در شمار مشهورات می‌آورد و در فلسفه اجتماعی نیز نیازهای آدمیان را مبنای تشکیل جامعه می‌داند، به این نتیجه راه می‌یابیم که نمی‌توان او را در فلسفه اخلاق، واقع گرای اخلاقی دانست.

با بازگشت به اختلاف نظری که در پیشینه ملاحظه شد، این نتیجه را بازبینی می‌کنیم. نظر کسانی چون لاهیجی (۱۳۶۴) در مورد این که در زمره مشهورات بودن قضایای اخلاقی، منافاتی با بدیهی بودن آن‌ها ندارد، قابل قبول نیست. درست است که قضایای بدیهی نیز می‌توانند مشهور تلقی شوند، اما عکس آن صادق نیست. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که ابن‌سینا مشهور بودن قضایای اخلاقی را به معنای خاص بکار می‌برد، یعنی قضایایی که خاستگاهی جز شهرت ندارند (ابن سینا، ۱۳۶۷). آنچه پیش از این ذکر شد، مبنی بر این که به نظر ابن‌سینا اگر افراد در جامعه آموزش نبینند، نمی‌توانند به گزاره‌های اخلاقی باور داشته باشند، نشانگر آن است که این گزاره‌ها را بدیهی نمی‌داند.

اما دلایلی که جوادی (۱۳۸۶) بر واقع گرای بودن ابن‌سینا در فلسفه اخلاق آورده نیز قابل مناقشه است. یکی از این دلایل به نظر او، پذیرش صدق و کذب جمله های اخلاقی توسط ابن سیناست. او با ذکر این که تنها جمله های اخباری قابلیت صدق و کذب دارند، نتیجه می‌گیرد که ابن‌سینا واقع گرای اخلاقی است. اما این استدلال مجاب کننده نیست، زیرا اخباری بودن و بنابراین صدق و کذب پذیری قضایای اخلاقی حاکی از آن است که این‌ها با آراء همگان و نه واقعیت ناب و نهایی جهان مطابقت دارد. به همین دلیل، چنان که پیش از این اشاره شد، ابن‌سینا گاه قضایای مقابل مشهورات را شنیع می‌نامد، در حالی که در مقابل صادق، کاذب قرار می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۶۰، ۵۳).

دلیل دیگری که جوادی بیان می‌کند این است که ابن‌سینا اخلاق را در مجموعه علوم فلسفی و حکمت قرار داده است و با توجه به این که ویژگی بارز این علوم، تلاش عقلی برای شناخت آن‌هاست، پس می‌توان گفت که او واقع‌گراست. اما این دلیل نیز قوتی ندارد. صرف قرار گرفتن بحثی در مجموعه علوم فلسفی نشانگر موضع واقع‌گرایانه فیلسوف نیست، زیرا نسبیت‌گرایان اخلاقی نیز در شمار فیلسوفان هستند و همچنین کسانی که مانند علامه طباطبایی قائل به اعتباری بودن امور اخلاقی هستند، فیلسوف شمرده می‌شوند. اما مشکلاتی که شریفی (۱۳۸۶) بر قرار دادن گزاره‌های اخلاقی در مشهورات گرفته، به شرح زیر قابل بررسی است. انتقاد او این است که نظر ابن‌سینا مستلزم نسبی گرایی است؛ زیرا او اخلاقیات را مبتنی بر قراردادها می‌داند و قرارداد گرایی از امور ذهنی است که به نسبی گرایی منجر می‌شود و این امر امکان نقد اخلاقی را نیز از بین می‌برد.

به این نقد چنین می‌توان پاسخ گفت که منظور ابن‌سینا هرگونه قراردادی نیست، بلکه او قراردادها را مبتنی بر عقل سلیم و در چهارچوب شریعت معرفی می‌کند. امکان این که عقل سلیم در طی زمان و مکان‌های مختلف مشابه باشد، همواره وجود دارد و همین امر آن گونه نسبیت گرایی وحشی را منتفی می‌سازد. به علاوه، استدلال پذیری امور اخلاقی که ابن‌سینا مطرح کرده، حاکی از آن است که با توجه به شواهد می‌توان برخی از قواعد اخلاقی را حمایت و برخی را مورد نقد قرار داد. امکان نقد تنها در آن گونه نسبیت گرایی منتفی می‌شود که هیچ گونه اشتراکی میان نظام‌های اخلاقی وجود نداشته باشد و نوعی قیاس ناپذیری میان آن‌ها برقرار باشد. تکیه ابن‌سینا بر عقل سلیم و شریعت نشان می‌دهد که امکان اشتراک میان نظام‌های اخلاقی را باور دارد و وجود همین اشتراک‌ها، امکان نقد نظام‌های اخلاقی را بر حس آن‌ها فراهم می‌آورد.

ممکن است این سؤال به ذهن آید که اگر ابن سینا بحث ارزش‌های اخلاقی را در ذیل جدل قرار می‌دهد، پس نباید وی را واقع گرا حتی در شکل ملایم آن دانست، زیرا جدل با امور واقع سروکار ندارد. اما چنین نیست که این گونه سازماندهی بحث توسط ابن سینا را بتوان دلیلی بر نا واقع گرایی او دانست. ابن سینا در کتاب «*جدل از منطق شفا*» تصریح می کند که انتخاب مثال‌های جدلی از گزاره‌های اخلاقی گواهی بر نسبی بودن اخلاق از نظر او نیست، بلکه تنها به خاطر این بوده که تأثیرگذاری بر جدل ها را بیان کند: «حقیقت این است که در جدل، تقدم و تأخر و زیادت و نقصان وجود دارد که آن را از اخلاقیات جدا می کند.» (ابن سینا به نقل از الاهوانی، ۱۹۶۵، ۱۴۱). منظور او این است که خیر به عنوان مبدأ اخلاقیات، مطلق است و قابل زیادت و نقصان نیست. زیادت و نقصان موجود در گزاره های اخلاقی ناشی از موضوع گزاره است نه محمول. برای مثال، «خاموشی شهوت بهتر از هرزگی است.» گزاره ای اخلاقی و نقصان پذیر است، زیرا خاموشی شهوت به طور مطلق خوب نیست، بلکه در برابر هرزگی، نیکو شمرده می‌شود.

از طرف دیگر، از نظر ابن سینا، بخشی از عقل عملی در ارتباط با دیگران صورت تحقق می‌یابد. آنگاه که فرد در جمع قرار می گیرد و لازم است چگونگی ارتباط و بودن خود را با دیگران رقم بزند (ابن سینا، شرح رازی، ۱۳۷۳، جزء ثانی، ۱۲). فرد این بار در عقل ورزی خود به تدابیری می‌اندیشد که نه تنها خود را مدیریت می کند، بلکه روابط خود را هم با دیگران لازم است تدبیر کند. بنابراین، تدبیر امور اجتماعی و همکاری‌هایش با دیگران موضوع عقل ورزی او قرار می گیرد. از این رو، ابن سینا تبیین روابط با دیگران را از طریق منطق و دسته بندی اعتقادهای آدمیان در قالب‌های منطقی شروع می کند. قالب‌های منطقی و اولویت بندی آن‌ها به صورت برهان، جدل، خطابه و شعر نشانگر اندازه استواری عقاید و تردید و اصلاح پذیری آن‌هاست. ابن‌سینا این مهم را به کنایه مباحث و اولویت‌های منطقی به مخاطبانش می گوید که گاه «کنایه گویاتر از تصریح است[1].»

بنابراین، می‌توان گفت که موضع ابن‌سینا بر نوعی نسبیت گرایی ملایم یا واقع گرایی ملایم استوار است. این موضع، از یک سو، با ذهن گرایی و نسبیت گرایی تند متفاوت است، زیرا رابطه نظام‌های اخلاقی را همچون جزایر مجزا از هم نمی‌داند. بلکه چنان که ذکر شد، اشتراک میان آن‌ها را در نظر می‌گیرد. از سوی دیگر، این موضع با واقع گرایی اخلاقی تند نیز متفاوت است، زیرا برخلاف این گونه از واقع گرایی، امکان متفاوت شدن مشهورات از جامعه ای به جامعه دیگر را به طور کلی منتفی نمی‌داند.

---

[1]. الکنایه ابلغ من التصریح

دلالت‌های دیدگاه فلسفی ابن‌سینا در تربیت اخلاقی

با توجه به این که بحث اصلی این مقاله به مبانی اجتماعی اخلاق از نظر ابن‌سینا اختصاص داشت، دلالت‌های این دسته از دیدگاه‌های او در تربیت اخلاقی در دو سطح مطرح می‌شود: دلالت‌های مربوط به هدف تربیت اخلاقی و دلالت‌های مربوط به اصول تربیت اخلاقی. البته، هدف تربیت اخلاقی، خود می‌تواند در دو بعد هدف غایی و میانی مورد بحث قرار گیرد.

هدف غایی تربیت اخلاقی: حیات معقول (عقلانی/عقلائی)

دسترسی به هدف تربیت اخلاقی در دیدگاه ابن سینا بر اساس مبنایی در نظریه اخلاقی او امکان پذیر خواهد بود. این مبنا عبارت است از در آمیختگی جنبه های عقلانی و عقلایی در ارزش‌های اخلاقی. در توضیح این مبنا باید گفت که به نظر ابن سینا وقتی آدمی در اجتماع قرار گیرد، عقلانیتی دو بعدی خواهد داشت. بخشی از آن عقل نابی است که تحفه آفرینش به اوست و در پاره‌ای ادراک‌های خود با دیگران شریک است که به عقلانیت محض خوانده می‌شود. بخشی از آن هم برآمده از هم‌نشینی با عقل‌های دیگران و بودن او در اجتماع می‌باشد که به عنوان عقلایی بودن یا عقل سلیم از آن یاد می‌شود. توجه به عقلایی بودن انسان در عین عقلانی بودن، باز هم توجه به عقل ناب اوست، زیرا او قادر است برای رفع نیازهای خود، عقلانیت خود را به کار گیرد و اموری که مربوط به اعمال و رفتارهای اوست و در جهان هستی صورت عینی ندارد را اعتبار یا قرارداد کند و دنیای عمل را به ساحت نظری پیوند بزند. بر اساس این مبنا، هدف غایی تربیت اخلاقی را می‌توان حیات معقول (عقلانی/عقلایی) دانست. سعادت نهایی و آخرین منزل انسان در سیر تکاملی خود از نظر ابن‌سینا حیات معقول است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳).

هر چند ابن سینا گاه به عنوان عقل گرای صرف معرفی می‌شود، اما دو سویی که او را از این اتهام مبرّا می‌کند. یکی، مقامات عارفان او در نمط هشتم «*الاشارات و التنبیهات*» اوست که بر اساس آن نمی‌توان از جنبه‌های ذوقی و عرفانی در معرفت شناسی او چشم پوشید. دیگری تأکید بر جنبه های عقلایی یا عقل عمومی بشر و اتکا به عواطف انسانی در پی بردن به برخی اصول اخلاقی است. از این رو، حیات معقول که در نظر او هدف نهایی تربیت اخلاقی به شمار می‌آید، حیاتی است که دارای جنبه‌های عقلانی و عقلایی توأمان باشد. بنابراین، در آمیختگی این دو بعد عقلانیت بشر مبنایی جهت تربیت اخلاقی از نظر ابن سیناست.

برای روشن شدن این هدف، لازم است توضیح دهیم که از نظر ابن سینا، عقل آدمی در سیر تحولی خود از هیولانی به مستفاد، همواره در معرض اشراق عقل فعال قرار دارد. فیض عقل فعال، راه

میانه‌ای است که برای اتصال نفس به عالم عقلانی (ملکوت) پیموده می‌شود. نفس برای غرض‌های معلوم، ناچار به هبوط به عالم خاکی بوده است و لازم است این سیر را دوباره برای رسیدن به عالم عقلانی که جایگاه اصلی اوست، طی کند. کمال نهایی نفس، کمال عقلانی اوست که در دو ساحت نظری و عملی ظهور می‌یابد. اصلاح و تهذیب از طریق عقل عملی، مقدمه رسیدن به سعادت نهایی است. ابن‌سینا بر این باور است که میان استعدادی که نفوس آدمیان دارد و کمالاتی که باید به آن برسند، تناسب و هم سنخی وجود دارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ۴۳۱). بنابراین، تلاش عقلانی شامل عقل نظری و عملی که انتظار می‌رود برای طی کردن این مسیر انجام دهد، تلاشی سازگار با نفس است و قادر به انجامش خواهد بود.

بنابراین، لازم است آدمی در ساحت فردیت، برای انسان بودن تلاش عقلی کند و باب معارف جهان هستی را به روی خود بگشاید و در ساحت اجتماعی، دستاوردهای عقلی خود را با دستاوردهای عقلی دیگران هماهنگ کند تا همه معارف مربوط به ساحت عملی زندگی انسانی را به دست آورد. «چیزی نیکوست که چیز نیکویی از او پدید آید و ایجاد هستی از آن بهتر باشد که هستی از آن زاده نشود.» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳،۳۲۰). از نظر ابن‌سینا، ترکیب جسم و نفس آدمی و صرف هبوط او به دنیای مادی اشاره به این دارد که جایگاه اصلی انسان همان ساحت عقلانی جهان است و هر کس لازم است به قدر توان خود بکوشد به آنجا بازگردد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ۴۲۴). بنابراین، می‌توان گفت هدف غایی تربیت اخلاقی در نظر ابن‌سینا، سعادت عقلانی در دو بعد عقل نظری و عقل عملی است. عقل نظری نفس را به مثابه جهان علمی در برابر جهان عینی می‌سازد و عقل عملی منشأ وجودهای مقدوری است که منشأ آن ذات الهی است که همه وجودهای خیر و فضایل انسانی از او سرچشمه می‌گیرند.

هدف میانی تربیت اخلاقی: پالایش تصورها و تصدیق‌های عقلایی در اخلاق

با مبنا قرار دادن هستی عقلانی/عقلایی بشر و استنتاج هدف غایی حیات معقول که شامل دو بعد عقل ناب و عقل سلیم می‌شود، منزلگاهی میانی لازم است تا دو سوی قرارگاه (مبنا) و افق دید (هدف غایی) سلوک اخلاقی را به هم متصل کند. از این رو، هدف میانی فوق به منزله این خط پیوند مطرح می‌شود.

با توجه به اینکه، ابن‌سینا به صراحت بیان نمی‌کند که هویت مستقلی برای اجتماع قائل است، به ضرورت اجتماعی زندگی کردن انسان‌ها به خاطر رفع نیازهاشان اذعان دارد. از این رو، تأکید دارد که هر فرد لازم است در اجتماع نقشی ویژه به عهده داشته باشد و باری را از دوش همنوع‌های خود بردارد. زیرا، اساس زندگی اجتماعی را همکاری انسان‌ها در اموری می‌داند که برآوردن آن‌ها از فرد به تنهایی بر

نمی‌آید. بدین ترتیب، عقل ورزی در امور اجتماعی- انسانی امر مهمی است که باید مورد توجه اولیای تربیت قرار گیرد. از یک سو، با توجه به وجود قراردادها و نهادهای اجتماعی که هر کدام به منزله امری واقعی که الزام به عمل از آن‌ها ناشی می‌شود، لزوم شرکت داشتن در امور اجتماعی و داشتن نقشی ویژه آشکار می‌شود. علاوه بر این، بخشی از عقلانیتی است که تحقق آن برای رسیدن به حیات عقلانی ضروری است. از سوی دیگر، فرایند تدریجی اجتماعی شدن، تصورها و تصدیق‌هایی را به همراه می‌آورد که اساس مفاهیم اخلاقی بزرگ‌سالی را تشکیل می‌دهد. تصورها (مفهوم‌ها) از طریق تعریف‌ها یا چیزی که کارکرد آن را توضیح می‌دهد، همانند توضیح یا شرح دادن به دست می‌آیند. تصدیق، حکم یا داوری تشکیل شده از دست کم دو مفهوم است و رابطه‌ای که این دو را به هم متصل می‌کند. تصدیق‌ها از طریق استدلال قیاسی یا از طریق چیزی که کارکرد یک استدلال را کامل می‌کند به دست می‌آیند. استدلال هم در نظر ابن‌سینا می‌تواند درست یا غلط باشد. او تأکید دارد که ذهن در بیشتر موارد بدون کمک نمی‌تواند درستی و غلطی استدلال‌ها را به طور فطری تشخیص دهد. اگر چنین بود درباره درست و غلط عدم توافق‌هایی وجود نداشت و ایده‌های متناقض بین آدمیان نمی‌بود. این همان دلیلی است که ضرورت مطالعه منطق را نشان می‌دهد.

علاوه بر این، آدمیان از کودکی در معرض تصورها و تصدیق‌هایی هستند که پایه‌های شخصیت آنان را شکل می‌دهد. این تصورها و تصدیق‌ها، خاستگاه‌های متفاوتی از جمله آداب و رسوم، اعتقادهای دینی و دیدگاه‌های پسندیده (آراء محموده) افرادی که مورد احترام مردم هستند و حتی گاه خرافات و اعتقادهایی که اساس درستی ندارند، می‌باشد. به بیان دیگر، انسان‌ها اجتماعی شدن را از کودکی می‌آموزند، بدون اینکه خود به بازشناسی اعتقادهایی که به دست می‌آورند آگاه باشند.

از این رو، ابن‌سینا در منطق، که دانش بررسی اعتقادهای موجود آدمیان است، به دسته بندی انواع اعتقادها می‌پردازد و مخاطبان خود را به تأمل و بازبینی اعتقادهای خود فرا می‌خواند و از این راه آزمونی دائمی در اختیار قرار می‌دهد تا سرسپردگی بی چون و چرا را در قلمرو اندیشه باطل اعلام کند. از طرفی بنا بر احترام به حیث وجودی انسان‌ها از نظر بودن آن‌ها در اجتماع و دستاوردهای عقلانی آن‌ها، بعد اجتماعی عقل ورزی که به صورت عقل سلیم یا عقلایی بودن ظهور می‌یابد، مورد قبول و احترام ابن سیناست. ضمن اینکه توجه به آن به منزله اعتقادهایی که از کودکی ممکن است اساس منش عملی او قرار گرفته باشد، نیز انسان را از طعن ورزی نسبت به آن اعتقادهای باطل هوشیار می‌کند و او را از افتادن در پرتگاه جهل مرکب مصون می‌دارد.

اصل اساسی تربیت اخلاقی: مشارکت اجتماعی بستر تحقق فضایل اخلاقی

به نظر ابن سینا، محور زندگی اجتماعی مشارکت و فعالیت‌های همکارانه است که در قالب ساختارهای اجتماعی از قبیل آداب، سنن و قوانین اجتماعی انجام می‌گیرد. ضرورت این همکاری، به جهت تحقق فضایل اجتماعی است که برای دست یافتن به سعادت نهایی لازم است. پیدا شدن روحیه همکاری و پای بندی به قوانین چیزی است که لازم است از کودکی مورد توجه مربیان و اولیای امور واقع شود. طبق این اصل، آموزش‌های اجتماعی و تمرین اجتماعی شدن به صورت ضرورتی پایدار و وظیفه ای مهم برای مربیان جلوه می‌کند. زیرا، از یک سو لازم است متربیان همکاری با یکدیگر را در چهارچوب مقررات و قوانین یاد بگیرند و از سوی دیگر، قادر به ارزیابی و انتقاد نسبت به قوانین و قواعد اجتماعی باشند. تسلط بر چگونگی ایفای نقش همکارانه آنان را قادر به ارزیابی آن می‌کند. همواره، در قالب نظریه ابن سینا توجه به اجتماعی شدن ضرورت دارد. از این رو، به طور خاص، توجه به تدبیر امور در چهارچوب شریعت، و به طور عام، تحقق حکمت عملی در راستای تحقق سعادت عقلانی مورد تاکید او قرار گرفته است.

در پایان بحث از تربیت اخلاقی، خوب است به این نکته اشاره کنیم که نام‌گذاری دیدگاه اخلاقی ابن سینا به عنوان واقع-گرایی/نسبی گرایی ملایم در این مقاله، وجه تسمیه خود را در دلالت‌های اخلاقی نیز آشکار می‌سازد. در هدف غایی تربیت اخلاقی به عنوان حیات معقول، دو جنبه عقلانی بودن و عقلایی بودن حیات معقول، خود حاکی از دو بعد واقع گرایی و نسبی گرایی است، زیرا عنصر «عقلانی» به جنبه های ثابت عقل و عنصر «عقلایی» به جنبه های متغیر عقل اشاره دارد. همچنین، در هدف میانی به عنوان پالایش امور اخلاقی نیز این دو جنبه نمودار می‌شود، زیرا معیار پالایش، ارزش‌های ثابت یا مادر هستند و این نمودی از واقع گرایی است. اما فرایند پالایش که منجر به حذف برخی ارزش‌ها می‌شود، نشان از ابعاد نسبی اخلاق دارد. سرانجام، در اصل اساسی تربیت اخلاقی، یعنی مشارکت اجتماعی، بار دیگر جنبه نسبی اخلاق بارزتر است، زیرا مشارکت در هر نظام اجتماعی را مد نظر قرار می‌دهد. در حالی که نظام‌های مختلف اجتماعی از حیث ارزش‌های اخلاقی متفاوت هستند، هر چند لایه های مشترک زیر ساز آن‌ها نیز به جنبه ثابت و واقع گرا ناظر است.

نتیجه گیری

نکته های اصلی تربیت اخلاقی از دیدگاه ابن سینا در فلسفه اخلاق را چنین می‌توان برشمرد. از آنجا که طبیعت و حالت‌های روانی افراد در تربیت اخلاقی موثرند و در تأیید برخی از قضایای مشهوره

نقش ایفا می‌کنند، تربیت اخلاقی باید به وضع روانی و نیازهای افراد در سنین مختلف کودکی و نوجوانی توجه ویژه داشته باشد. به عبارت دیگر، وضع روانی افراد خود یکی از پایگاه‌های استقرار مشهورات اخلاقی است. بنابراین، در تربیت اخلاقی باید وضع روانی آن‌ها را مورد توجه قرار داد. علاوه براین، تربیت اخلاقی امری کُند و تدریجی است. توجه به تصورها و تصدیق‌هایی که کودک از ابتدای دوره کودکی آموخته است، در تربیت اخلاقی او ضروری است. این تصورها و تصدیق‌ها می‌تواند مبنای بسیاری از رفتارهای اخلاقی افراد قرار گیرد:

توجه به عادت‌های اخلاقی خوب؛ هر چند تشکیل منش اخلاقی فرایندی گام به گام است و در طول زمان کامل می‌شود و نفوذ و تغییر آن تدریجی و کند صورت می‌گیرد، اما در انتظار ماندن برای ظهور ویژگی‌های شناختی پیشرفته تر جهت نقد و پالایش منش اخلاقی، درست نیست، زیرا بسیاری از فرصت‌های خوب را از دست می‌دهد و دست مربی را برای تأثیرگذاری تنگ می‌کند. بنابراین، توجه به تشکیل عادت‌های مناسب و خوب که از کودکی شکل بگیرد و مبنای بسیاری از رفتارهای خوب واقع شود، امری ضروری است.

توجه به تأثیر آداب و سنت‌های اجتماعی در تشکیل منش اخلاقی؛ افراد به محض تولد، ناگزیر از اجتماعی شدن هستند. در جریان اجتماعی شدن هم ناگزیرند بسیاری از آداب و سنن اجتماعی را یاد بگیرند و به آن‌ها احترام بگذارند. این امر همانند تیغ دو لبه ای عمل می‌کند، از یک سو، برخی از عادت‌های خوب را ایجاد می‌کند و از سوی دیگر، ممکن است عادت‌های نامطلوبی ایجاد کند که اخلاقی شدن را با چالش رو به رو سازد. توجه به این تأثیرها و ایجاد آمادگی نقد و اصلاح پذیری سنت‌های اجتماعی، دست مربی را در ایجاد فرصت‌های آموزشی مناسب باز می‌گذارد. ضمن اینکه به افراد می‌آموزاند اموری که از کودکی به صورت منش برای او در آمده‌اند، اموری مطلق و غیر قابل تغییر نیستند.

نقد و طعن ورزی نسبت به عقیده های قبلی برای پالایش و اصلاح آن‌ها در تربیت اخلاقی؛ و پالایش تصورها و تصدیق‌هایی که افراد از کودکی آموخته‌اند، در فرایند تربیت امری ضروری است. اساساً مشهورات در ردیف امور جدلی بعد از برهان قرار می‌گیرند. این امر نشانگر آن است که از یقینی بودن امور برهانی برخوردار نیستند و ظرفیت نقد و اصلاح دارند. بنابراین، رویکرد انتقادی به تربیت اخلاقی همواره باید مورد توجه باشد.

منابع

ابن سینا، ابوعلی (بی تا). *الهیات نجات*. ترجمه سید یحیی یثربی(۱۳۷۰)، چاپ اول، فکر روز.

ابن سینا، ابوعلی (بی تا). *دانشنامه علایی: منطق و فلسفه اولی*. تصحیح احمد خراسانی (۱۳۶۰)، تهران: کتابخانه فارابی.

ابن سینا، ابو علی (بی تا). *عیون الحکمه*. قم: انتشارات بیدار.

سلیم، محمد سلیم (۱۹۵۰). *المجموع او الحکمه العروضیه*. قاهره: مکتبه النهضه المصیریه.

ابن سینا، ابو علی (بی تا). *اشارات و تنبیهات*. جلد دوم، منطق. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی (۱۳۶۷)، تهران: سروش.

ابن سینا، ابو علی (بی تا). *الهیات من کتاب الشفا*. شرح حسن حسن زاده آملی(۱۳۷۶)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن سینا، ابو علی (بی تا). *الهیات نجات*. ترجمه سید یحیی یثربی (۱۳۷۰)، چاپ اول، فکر روز.

ابن سینا، ابو علی (بی تا). *رساله السیاسه*. ترجمه مرکز پژوهشهای مجلس شورای اسلامی (۱۳۷۹).

ابن سینا، ابو علی (بی تا). *عیون الحکمه مع شرح عیون الحکمه*. شرح محمد بن عمر فخرالدین رازی، تحقیق احمد حجازی و احمد السقا (۱۳۷۳)، الجزء الاول، طهران: مؤسسه الصادق للطباعه و النشر.

ابن سینا، ابو علی (بی تا). *عیون الحکمه مع شرح عیون الحکمه*. شرح محمد بن عمر فخرالدین رازی، تحقیق احمد حجازی و احمد السقا (۱۳۷۳)، الجزء الثانی، طهران: مؤسسه الصادق للطباعه و النشر.

ابن‌سینا، ابوعلی (بی تا). *الشفاء منطق؛ جدل*. تحقیق، احمد فؤاد الاهوانی (۱۹۶۵)، قاهره، الهیه العامه لشئون المطابع الامیریه.

اسفراینی نیسابوری، فخرالدین (بی تا). *شرح کتاب النجاه لابن سینا، قسم الالهیات*. تحقیق حامد ناجی اصفهانی(۱۳۸۳)، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

بیرونی کاشانی (۱۳۹۱). *بررسی تطبیقی رابطه «است» و «باید» در فلسفه های ابن سینا و هیوم با نظر به دلالت‌های آن‌ها برای تربیت اخلاقی*. رساله دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه تهران، دانشکده روان شناسی و علوم تربیتی.

جوادی، محسن (۱۳۸۶). وابستگی وجودی اخلاق به دین از دیدگاه ابن سینا. *فصلنامه تخصصی اخلاق*، شماره نهم ودهم، پاییز و زمستان، ۱۹–۳۳.

سروش، عبدالکریم(۱۳۷۴). *درس‌هایی از فلسفه علم الاجتماع*. چاپ اول، تهران: نشرنی.

شریفی، احمد حسین (۱۳۸۶). مروری و ارزیابی دیدگاه ابن‌سینا در باره حقیقت قضایای اخلاقی. *فصلنامه تخصصی اخلاق*، شماره نهم ودهم، پاییز و زمستان، ۸– ۱۹.

شریفیان، مهدی (۱۳۸۳). تأملات سیاسی اجتماعی ابن سینا. *همایش بین المللی ابن سینا*، همدان.

شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۴). *فلسفه سیاسی ابن سینا*. چاپ اول، قم: عقل سرخ.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۳۲). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، جلد اول، دوم و سوم، افست.

طوسی، نصیرالدین (بی تا). *اساس الاقتباس*. تعلیق سید عبدالله انوار (۱۳۷۵)، نشر مرکز.

کدیور، محسن (۱۳۸۳). فلسفه سیاسی ابن سینا. *همایش بین المللی ابن سینا*، همدان.

یوسفی، حیات الله (۱۳۸۹). الزام سیاسی در فلسفه سیاسی ابن‌سینا. *مجله معرفت*، شماره ۴، سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان.